المسيري وتجديد الخطاب الإسلامي المعاصر
جدل الدين والعلمانية والحداثة

د. سلمان بونعمان

جامعة سيدي محمد بن عبد الله بفاس

الكلية متعددة التخصصات تازة.

يعد المفكر عبد الوهاب المسيري (رحمه الله) أحد رواد التجديد المنهجي للحالة الإسلامية المعاصرة، ذلك أن المشاريع الفكرية والنماذج التفسيرية التي طرحها ساهمت في المراجعة المعرفية لعدة قضايا منهجية وفكرية وسياسية وقيمية ظلت مطروحة على الخطاب الإسلامي الحديث، ناقلا بذلك الخطاب العربي والإسلامي المعاصر إلى مرحلة فكرية جديدة على مستوى الرؤية الفلسفية والمرجعية الفكرية والنقد المعرفي والإبداع المفاهيمي.

استفاد المسيري من منظومة الفكر الغربي ومدارسه النقدية للحداثة، كما استلهم منها مقولات تفسيرية ومعرفية أسهمت في تطوير منهجية التفكير الإسلامي في رؤية الظواهر ودراستها وتحليلها، منها على ضرورة مقاومة تفكيك الإنسان وانتحار القيم وفقدان المعنى وتأليه الطبيعة والثقة المطلقة في العقل المادي، مع الوعي الفكري والاستراتيجي بالتحديات الحارقة التي مازالت تطرحها نماذج الإمبريالية والرأسمالية والعولمة ثقافيا وحضاريا على المجتمعات المتخلفة.

اشتهر المسيري بموسوعته الفريدة حول "اليهود واليهودية والصهيونية" التي قدم فيها الحالة اليهودية بوصفها حالة تطبيقية لنماذجه التفسيرية والإدراكية، ولرؤيته المعرفية الكلية التي ابتكرها انطلاقا من تطور مساره العلمي والأيديولوجي، وفي تفاعل مع الفلسفة الغربية والعلوم الاجتماعية الحديثة ساعيا بذلك إلى توطين علوم اجتماعية عربية مبدعة ومنفتحة ومنتصرة للذات الحضارية، ومحاولا استعادة سؤال النموذج المعرفي في دراسة الظواهر الإنسانية والاجتماعية والتاريخية، وإدراك التحيزات الكامنة وكشف المسكوت عنه في المناهج الدارسة

للظواهر وإبراز تحيزها وعدم حياديتها، ضمن منظور تفكيكي تحليلي يميل إلى التركيب الأكثر مقدرة على التفسير.

لقد كانت موسوعة المسيري وأسلوب تحريرها ومنهج التفكير داخلها، وطريقة الربط الفلسفي بين الجماعات اليهودية والظاهرة الصهيونية مع ظواهر أخرى كالحداثة والعلمانية والامبريالية والنازية والمادية، محاولة لاستعادة الأبعاد المعرفية في الخطاب العربي المعاصر بعد أن هُمِّشت لصالح تسييس الخطاب والتركيز المتطرف على الأبعاد الاقتصادية والسياسية، وسيادة الخطاب الانفعالي والانطباعي داخل الحالة الإسلامية، وهكذا طورت الموسوعة ثلاثة نماذج من أجل تعميق الفهم وهي: نموذج "الحلولية الكمونية الواحدية"، ونموذج "العلمانية الشاملة"، ونموذج "الجماعة الوظيفية"، لتعيد بذلك منهج "المقاومة المعرفية" ومنطق "النموذج الانتفاضي" في بعده الثقافي إلى دائرة الضوء في الصراع الحضاري مع المشروع الصهيوني، وهي محاولة لإدراك الأبعاد الفكرية والحضارية للمشروع الإحلالي الاستيطاني في فلسطين، مما يسهم في تشكيل رؤية جديدة للقضية الفلسطينية في وعي النخب الثقافية العربية والإسلامية ضد كافة أشكال التطبيع وقيم الاستسلام والانكسار النفسي.

كما قدم عبد الوهاب المسيري رؤية معرفية تحليلية للنموذج الانتفاضي الفلسطيني من خلال نقده لنموذج التلاحم العضوي الذي عدَّه ثمرة حقيقية لمنظومة الحداثة الغربية المبنية على القطيعة المعرفية والفعلية مع الماضي، والانطلاق من الواقع المادي المباشر ومحاولة السيطرة على عناصره. إذ يفيد أن التغيير هو رفض للماضي والأصالة والبدء من نقطة الصفر الافتراضية. واقترح المسيري إطارا تفسيريا بديلا سماه بنموذج "التكامل الفضفاض غير العضوي"، وهو نموذج يحاول أن ينسلخ عن الحداثة الغربية ليستلهم التراث الحضاري وليولِّد منه حداثة جديدة ونظماً في الإدارة وتحريك الكتلة البشرية بأسرها. ولذا تعد الانتفاضة، في نظر المسيري، شكلاً من أشكال "العودة عن الحداثة" (Demodernization)،

وبعث أشكال تقليدية من التكامل الاجتماعي والإنتاج، ليزداد التكامل الفضفاض والتراحم في المجتمع[1].

وتسعى هذه الدراسة إلى رصد تأثير إنتاجات عبد الوهاب المسيري على الحالة الإسلامية المعاصرة، وحجم الإسهام الفكري والمنهجي لهذا المشروع النقدي في تجديد النموذج المعرفي للعقل المسلم المعاصر وسبل إدراكه للواقع والتحولات، وطبيعة تفاعله مع أسئلة الدين والإنسان، وقضايا التوتر الإسلامي العلماني كالموقف من الحداثة والعلمانية.

حاول البحث استعراض الأبعاد التجديدية والنقدية التي قدمها المسيري لتطوير الخطاب الإسلامي بعيدا عن الانبهارية والاختزالية، وهو بذلك أسس لمسار جديد من التفاعل العلمي المركب مع إشكالات العصر من خلال تطوير النماذج التفسيرية والتحليلية في دراسته للحداثة الغربية ورصد تجلياتها وآثارها، من مدخل تخصصه في الأدب الإنجليزي وانفتاحه على العلوم الاجتماعية والمدارس الفلسفية الغربية.

لقد أثر مشروع المسيري في الخطاب العربي المعاصر ككل، غير أننا اخترنا رصد أثره على الحالة الإسلامية بوصفها فضاء أوسع من الحركة الإسلامية، يشمل التيارات الدينية الحركية والمؤسسية والمدنية وحتى تلك التوجهات والرموز المستقلة حزبيا، لكنها معتمدة في قناعاتها الفكرية على المرجعية الإسلامية.

أولا-في تقويم الخطاب الإسلامي

ذهب المسيري، في إطار رصد مستويات الخطاب الإسلامي ومسار تبلوره في العصر الحديث، إلى التمييز بين ضربين من الخطاب الإسلامي، متوسلا في ذلك بمعيار الموقف الفكري والحضاري من الحداثة الغربية:

[1] انظر عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، المجلد الأول، الباب الثالث: النموذج الاختزالي والنموذج المركب، الطبعة الأولى، (القاهرة: دار الشروق، 1999).

الأول: الخطاب الإسلامي القديم، ويتمثل في ذلك الخطاب الذي أثمرته الاستجابة الإسلامية مع أسئلة التحديث والتمدن والتغريب والاستعمار. وقد تميز هذا الخطاب بالتأثر بمظاهر الحداثة الغربية والإعجاب بها، إذ لم تتحول بعد -في تلك المرحلة- إلى علمانية شاملة؛ بحيث كانت آثار القيم المسيحية والإنسانية والأخلاقية ما تزال كامنة في بنيتها العامة ورؤيتها الحضارية العامة، ولم تكن قد ظهرت الجوانب المظلمة والأبعاد السلبية في الحداثة الغربية، كما أن المدارس الغربية النقدية للحداثة لم تتبلور حينها[1]، وفي ذلك يقول المسيري: "ورغم أن الحضارة الغربية الحديثة كانت قد اتضحت هويتها باعتبارها حضارة إمبريالية شرسة: إلا أنها مع هذا كانت تحوي قدرًا كبيرًا من الثبات والإيمان بالقيم المطلقة على مستوى الرؤية إن لم يكن -أيضًا-على مستوى الممارسة، كما كانت هذه الحضارة تدعي أنها حضارة إنسانية هيومانية متمركزة حول الإنسان، وكانت المجتمعات الغربية مجتمعات لا تزال متماسكة من الناحية الاجتماعية والأسرية"[2].

الثاني: الخطاب الإسلامي الجديد، ويتجلى في التوجه الفكري الجديد الذي أنتجته بعض النخب الفكرية الإسلامية في مرحلة ما بعد الاستعمار، الذي بدأ في التبلور منذ منتصف الستينات ويتميز هذا الخطاب في نظر المسيري، مقارنة مع الأول، بكونه أدرك الجوانب المظلمة للحداثة الغربية وما نتج عنها من توجهات معادية للإنسان، مثل الفاشية والنازية والصهيونية والبنيوية، خصوصا بعد لحظة الانفتاح على الأعمال النقدية لمدرسة فرانكفورت التي فككت المنظومة الحداثية ودرست آثارها وأزمتها، مما أسهم في نزع هالة القداسة والانبهار الساذج بالحداثة الغربية لدى جزء من النخب الدينية والثقافية العربية.

---

[1] عبد الوهاب المسيري، معالم الخطاب الإسلامي الجديد، مجلة المسلم المعاصر، عدد 86، سنة 1998، على الرابط الالكتروني:
http://almuslimalmuaser.org/index.php?option=com_k2&view=item&id=479:m3alem-el7etab

[2] نفسه.

وعلى الرغم مما أحدثه الخطاب الإسلامي المعاصر من يقظة فكرية لا تنكر، نجد المسيري يعترض على وصفه بالخطاب البديل أو الفكر الشمولي البديل، نظرا لما تنطوي عليه هذه المقولات من نزعة إقصائية للآخر، واحتكار للحقيقة وانغلاق طائفي على الذات يجعل الفكرة الإسلامية في خدمة الطائفة وليس المجتمع المتنوع والمنفتح، ويَحول دون تطوير الكسب الفكري للخطاب الإسلامي نحو آفاق من الإيمان بالتشاركية والتكاملية والحوارية والجدلية والاستيعابية. ولذلك رفض المسيري نعت الخطاب الإسلامي الجديد بوصف "البديل"، قائلا: "أفضل ألا نستخدم كلمة "بديل"، الخطاب الإسلامي استوعب كثيرًا من مقولات الخطاب القومي العلماني والخطاب الماركسي. فالإسلام شئنا أم أبينا هو جزء أساسي من مكونات الشخصية العربية وتاريخها، وباعتقادي أننا يمكن أن نطلق على الخطاب الإسلامي صفة الخطاب القومي/ الإسلامي. كما أن العدل وهو القيمة القطب في الإسلام، هو أيضًا أهم أبعاد الماركسية"[1].

والمسيري في هذا النص، يعترف بدور الخطاب العلماني والماركسي في تطوير الخطاب الإسلامي الجديد وإن كان ذلك بطريقة غير مباشرة، بل يذهب أبعد من ذلك ويعتبر مقولاتهما إغناء لقيم هذا الخطاب الجديد، وينفي عنه صفة البديل الإقصائي للآخر.

وسعيا من المسيري إلى تجاوز هذا الاختلال النظري في بنية الفكر الإسلامي المعاصر، حاول تحديد مجموعة من الخصائص التي ينبغي للخطاب الإسلامي الجديد (الذي كان يعد نفسه جزءا منه وفاعلا في تطوير منظومته المعرفية) أن يتحقق بها في نظره؛ وتتمثل هذه الخصائص في الأبعاد الفكرية الآتية:

- "رفض فكرة المركزية الغربية
- الرؤية المتكاملة والانفتاح النقدي

[1] عبد الوهاب المسيري، حوارات حول الهوية والحركية الإسلامية (تحرير سوزان حرفي)، الطبعة الثالثة، (دمشق: دار الفكر، 2012)، ص 51.

- خطاب جذري توليدي استكشافي
- الصدور عن رؤية معرفية شاملة
- القدرة على الاستفادة من الحداثة الغربية
- القدرة على إدراك أبعاد إنسانية جديدة
- أسلمة المعرفة الإنسانية
- تأسيس معجم حضاري متكامل ومستقل
- التمييز والفصل بين إنجازات الغرب وبين رؤيته القيمية
- إدراك المكون والبعد الحضاري للظواهر والأشياء المستحدثة
- تأسيس رؤية إسلامية مستقلة في التنمية
- طرح النسبية الإسلامية كبديل عن النسبية المطلقة
- الإيمان بالحركة والتدافع كأساس للحياة
- إدراك مشكلات ما بعد الحداثة
- تجاوز الإطلاقات المتناقضة والسماح بالفراغات والتعددية
- القدرة على صياغة نموذج معرفي إسلامي والاحتكام إليه
- الاهتمام بالأمة بديلاً عن الدولة المركزية
- محاولة تطوير رؤية شاملة للفنون الإسلامية
- تجاوز المنظور الغربي في قراءة التاريخ"[1].

يتضح، من خلال تأمل هذه الخصائص المذكورة، أن الخطاب الإسلامي الجديد في هذا السياق ليس أداة تواصلية أو أسلوبا للدعوة والموعظة والخطابة، بل منهج في التفكير ورؤية معرفية في معالجة القضايا الكبرى كالموقف من الآخر وتحديات الحضارة الحديثة، وسؤال الخصوصية والكونية، وقضايا التعددية والديمقراطية والسلطة، وغيرها من المسائل الاجتماعية والاقتصادية.

[1] عبد الوهاب المسيري، معالم الخطاب الإسلامي الجديد، مرجع سابق.

لقد ركز المسيري في رصده لخصائص هذا التوجه الفكري الجديد، على أهمية إنتاجه لرؤى جديدة في النظر إلى الذات وتفعيل إمكاناتها، ضمن تصور تعددي يندمج فيه البعد المعرفي بالمنظور الحضاري، كما ركز على ضرورة بناء موقف نقدي من الحداثة الغربية والتحرر من قبضة المركزية الغربية، بغاية تطوير خطاب إسلامي إنساني وعالمي، يحوي مجالات المعمار والفنون، بالإضافة إلى مجالات الأسرة والمجتمع والأمة.

إن تصور المسيري للخطاب الإسلامي الجديد صادر عن مقاربة معرفية وحضارية، ينحاز فيها إلى فكرة "الإسلام الحضاري" ويعد "الإسلام رؤية شاملة للعالم"، وهذا ما جعل هذا الخطاب يختلف عن الخطابات التبشيرية والدفاعية التي كانت محكومة بسياق الدفاع عن الإسلام ورد التهم الاستشراقية من جهة، والصراع مع أطروحات التيارات الأيديولوجية المنافسة من جهة أخرى.

لذا اختط هذا التوجه لنفسه سبيلا معرفيا ونقديا مغايرا، لمجاوزة مأزق النموذج الفكري السائد في الحالة الإسلامية، نحو نموذج جديد ومنظور مختلف للإصلاح الفكري، يؤمن بنموذج "استعادة الأمة" وتوفير شروط الفعل النهضوي الجماعي، عوض التمركز حول الدولة أو الطائفة، وتبنى نمطا من الفهم التجديدي المقاصدي للإسلام، يهدف إلى تفعيل المرجعية الإسلامية واستقراء الواقع من أجل الإدراك المتجدد لتعقده ومواكبة المتغيرات وصياغة الأجوبة، فضلا عن الوعي العميق بالأزمة الحضارية الشاملة والكلية للمجتمعات المسلمة وبجذور التأخر التاريخي.

فواضح أن هذا الخطاب الجديد يعكس تحولا عميقا في البنية الفكرية الإسلامية، يلمسه المتابع الدقيق لمسار الإنتاج المعرفي للمسيري ومدرسته، حيث اشتبك مع مفاهيم العلمانية والحداثة والعولمة وقضايا الهوية والنهضة من منظور آخر، وقارب الظواهر بلغة حديثة ومختلفة. كما أنه اختار معالجة ذلك من خلال تأسيس رؤية معرفية كلية مسنودة بأدوات تحليلية تنهل من حقل العلوم الاجتماعية

وتنفتح على الفلسفة الغربية والفكر السياسي الحديث ومكتسبات الحداثة الإنسانية. وهو في ذلك يتمايز عن الخطاب الكلاسيكي أو التمجيدي الذي يتمركز حول استعادة التراث والاستغراق فيه، ويفتقر إلى القدرة على المواكبة والعجز عن اكتشاف نسق الأسئلة المعاصرة والتحديات المتجددة.

ويعد هذا الخطاب الإسلامي الجديد، في منهجه العام وخلفيته الفكرية ورؤيته الحضارية ونماذجه الإدراكية، امتدادا لجهود وأعمال مدرسة "إعادة تشكيل العقل المسلم المعاصر"، التي يعد كل من محمد إقبال ومالك بن نبي، وعلي شريعتي وعلي عزت بيغوفيتش أحد أبرز روادها والمساهمين فيها، بالإضافة إلى جهود سيد نقيب العطاس واسماعيل راجي الفاروقي، كما يندرج ضمن هذا الخطاب الجديد أيضا ما أنتجه التيار الأكاديمي والمنهجي الذي نسميه مدرسة "التجديد السياسي ضمن المنظور الحضاري" ويعتبر كل من حامد ربيع، وسيف الدين عبد الفتاح، وطارق البشري، ونصر محمد عارف، وهبة رءوف عزت، ورفيق حبيب من أبرز منظريه تطويراً وتحليلاً وإبداعاً.

ويمثل خطاب المدرستين جزءا أصيلا من مخاض بلورة خطاب إسلامي جديد، يحاول الإسهام في إنتاج نموذجٍ فكري متجدد منهجيا، ومتحيز معرفياً، وفي بناء وعي إسلامي حضاري يسعى إلى استئناف المسار الحضاري للأمة، قصد إخراجها من حالة "الدهشة الحضارية" و"الاستقالة الفكرية" و"التبعية الإدراكية"، إلى أفق النهوض والإبداع. كما يستفيد هذا الخطاب من التطور الحاصل في مباحث المعرفة الإنسانية والاجتماعية والسياسية المعاصرة. وهذا الأفق لا يتناقض لديهم مع خيار التفاعل النقدي مع مدارس الغرب ومعايشته عن قرب وأحيانا الدراسة في جامعاته ومعاهده. لكنه لا يغفل عن الاستناد إلى أدوات التحليل المنهجي وآليات النقد التأصيلي، برؤية مقاصدية تروم مجاوزة أزمة الاجتهاد في الفكر الإسلامي المعاصر.

ثانيا-الانفتاح النقدي والحداثة الإنسانية

لقد انتقد المسيري، بوصفه أحد رواد الخطاب الإسلامي المعرفي الجديد، المركزية والعالمية التي يدعيها الخطاب الغربي المتسربل بالكونية والتنميطية، وسعى إلى الدفاع عن إنسانية الإنسان ضد أنساق الاستهلاك والاستعباد والاستملاك، التي أسهمت في تسليع الإنسان وتشييئه، بل وتحويله إلى مادة استعمالية وفق المعايير الرأسمالية المتوحشة في اللذة والمتعة، وقواعد العرض والطلب والربح المنفصلة عن القيم الأخلاقية؛ ويتضح ذلك في اعتراضه على تعريف الحداثة المضلل، بكونها "تبني العلم والتكنولوجيا والعقل كآليات وحيدة للتعامل مع الواقع"، فهذا التعريف في نظره مضلل لأنه يهمل البعد المعرفي، الكلي والنهائي، فضلا عن البعد القيمي والأخلاقي، فالصواب في نظره هو أن الحداثة كما تبلورت في الغرب عبارة عن "تبني العلم والتكنولوجيا والعقل المنفصلين عن القيمة (value-free) كآليات وحيدة للتعامل مع الواقع"[1].

لقد أصبحت دلالة الانفتاح عند معظم النخب العربية الحداثية تعني "الذوبان في الغرب"، بحيث تحول الأمر عندهم إلى حالة من التماهي المنبهر والتبعية الإدراكية والنفسية للغالب، دون الاجتهاد في تحصيل القدرة العقلية على امتلاك الحس الاستيعابي التفكيكي والوعي النقدي الموصول بأفق الحوار الفكري والإبداع المستقل.

ولا نجانب الصواب إذا قلنا إن هذا الوضع ترجع كثير من أسبابه إلى ترسبات الإرث الاستعماري الغربي في بنيتنا الثقافية واللغوية والحضارية، التي أدت إلى نوع من التحيز ضد الذات لصالح الآخر على حد تعبير المسيري. ولا يخفى أن هذا الضرب

[1] عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، الطبعة الأولى (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2006)، ص34. وأيضا: عبد الوهاب المسيري، الحداثة المنفصلة عن القيمة: الأخلاق والأزياء والرياضة، الموقع الالكتروني للجزيرة منشور بتاريخ:2005/12/20. ويراجع في هذا الصدد: عبد الوهاب المسيري، الحداثة وما بعد الحداثة (بالاشتراك مع الدكتور فتحي التريكي)، سلسلة حواراتٌ لقرنٍ جديد، الطبعة الأولى(دمشق: دار الفكر، 2003).

من التعامل مع المنتوج الغربي لا يعد انفتاحا، وإنما هو شكل من أشكال "الانغلاق المستتر برداء الانفتاح"، كما ظل يردده المسيري في حواراته وأعماله الفكرية.

وقد استدل على ذلك بكون الاطلاع العربي والإسلامي على التشكيلات الحضارية المختلفة داخل الغرب ذاته محدود ومتواضع، نذكر هنا روسيا وبولندا وأوكرانيا، كما أن حجم الإنتاج العربي الفكري والاهتمام العلمي بتاريخ اليابان أو الهند أو الصين أو ماليزيا وكمية الأبحاث المنجزة عن حضارتهم وفنونهم ومعمارهم ولغاتهم وكذا نظامهم السياسي وفلسفتهم الاجتماعية لا يرقى إلى المستوى المطلوب ويبقى دونه بكثير[1].

وما ذكرناه ناتج عن طبيعة الانفتاح المزيف في المعجم الثقافي العربي الذي يعني انفتاحا أحاديا على فرنسا وانكلترا وأمريكا وربما إسبانيا وليس على بقية العالم، لأن الحضارة في تصور معظم النخب العربية مختصرة في تلك التجارب، وطبعا هذا يعود سببه إلى أن تكوينهم الثقافي يحدد مجال رؤيتهم[2]، ويرجع في جزء منه إلى طبيعة التكوين المتغرب لكثير من نخبنا السياسية والجامعية والثقافية والاقتصادية.

لقد طرح المسيري فكرة الحداثة الإنسانية، مؤكدا على ضرورة "تطوير منظومة تحديث إنسانية إسلامية، منظومة هدفها ليس التقدم المستمر وبلا نهاية وتصاعد معدلات الاستهلاك ولا تقوم على أساس ثورة التطلعات المتزايدة، وإنما التوازن مع الذات ومع الطبيعة وتحقيق العدالة الاجتماعية..منظومة يطورها عقل مسلم متوازن مع ذاته ومع الطبيعة، ولذلك فهو[عقل] غير نزاع للغزو والسلب.. منظومة توازن بين الإنتاجية وقيم العدل، وتوائم بين الحقوق الفردية وحقوق

---

[1] عبد الوهاب المسيري، حوارات حول الثقافة والمنهج، (تحرير: سوزان حرفي) الطبعة الأولى، (دمشق: دار الفكر، 2009)، ص333-334.

[2] عبد الوهاب المسيري، الثقافة والمنهج، ص334.

المجتمع..حداثة تجعل الإنسان وتحقيق إمكانياته هي المركز، تركز على الإنسان من حيث هو إنسان، وليس من حيث هو كائن اقتصادي أو جسماني أو طبيعي"[1].

إن المطلوب في تصور المسيري هو بناء "حداثة جديدة تتبنى العلم والتقنية ولا تضرب بالقيم أو بالغائية الإنسانية عرض الحائط...إنها حداثة تحيي العقل ولا تميت القلب، تنمي وجودنا المادي ولا تنكر الأبعاد الروحية لهذا الوجود، تعيش الحاضر دون أن تنكر التراث... حداثة تحترم التعاقد ولا تنسى التراحم (...) فالحداثة الإنسانية البديلة توازن بين التعاقد والتراحم: أن ننشئ مجتمعاً مبنياً على التعاقد دون أن ننسى التراحم، أن نبني مجتمعاً له أساس مادي لكنه لا ينسى الروح، يحترم الطبيعة ولا ينسى الإنسان. ويتمثل جوهر الحداثة التراحمية الإنسانية في أن الهدف ليس التصاعد في معدلات الاستهلاك، وليس تحقيق اللذة، وإنما التراحم والتوازن مع الطبيعة ومع الذات"[2]؛ بحيث يكون "الهدف من الحداثة الإنسانية هو تحقيق التناغم والعدل والسلام الاجتماعي. ويمكن للمتخصصين أن يحولوا ذلك إلى تصورات تفصيلية، وهكذا تولد الأفكار الجديدة"[3].

إن التخلص من عقدة الخوف من الغرب يقتضي الاستجابة للتحديات التي يطرحها بعلمية وموضوعية، "وبعقل استراتيجي يقدّم مصلحة الإسلام، والتخصص العميق في دراسته[يعني الغرب] والاستفادة منه قصد فهم علمي أعمق وأشمل لتطور مقولات حداثته كالديمقراطية وحقوق الإنسان والمجتمع المدني والإفادة منها"[4]، على الرغم من أزمة الغرب في التعامل العادل بهذه القيم مع الخصوصيات

---

[1] عبد الوهاب المسيري، حداثة داروينية أم حداثة إنسانية؟ الموقع الالكتروني للجزيرة منشور بتاريخ:2009/10/10.

[2] نفسه.

[3] نفسه.

[4] محمد المستيري، جدل التأصيل والمعاصرة في الفكر الإسلامي، الطبعة الأولى (تونس: منشورات كارم الشريف، 2014)، ص91-92 بتصرف.

الدينية والثقافية الجماعية[1]، فإذا كان الغرب عاجزا عن التخلص من عقدته التاريخية والحضارية في الصراع مع الإسلام والمسلمين، فينبغي ألا نعامله بالمثل، وإنما يجب على العقل المسلم المعاصر أن يسلك منهج الاعتراف بإمكانية صوابية الآخر، على أن يقود هذا المنهج إلى الانتفاع من حكمته وتهيئتها للتلاقح معه، تفعيلا لخصوصيتنا الحضارية الراهنة[2]؛ مع الوعي العميق بضرورة تحرير نظرة العقل المسلم المعاصر تجاه الغرب من حالة الإطلاقية والمركزية والعالمية إلى النسبية والخصوصية والمحلية الغربية بوصفه جزءا من تشكيلات حضارية أخرى، وهو ما يؤكده المسيري بقوله:"إذا كان الغرب قد تحول إلى مطلق، فإنه يجب أن يستعيد نسبيته، وإذا كان يشغل المركز فإنه يجب أن يصبح مرة أخرى عنصرا واحدا ضمن عناصر أخرى تكون عالم الإنسان، وإن كان يعتبر نفسه عالميا. وهذا لا يمكن أن يتم باستعادة تبيان خصوصيته ومحليته، أي أن الغرب يجب أن يصبح غربيا مرة أخرى لا عالميا"[3].

لقد أخرج خطاب المسيري الحالة الإسلامية المعاصرة من الاستقطابية الحدية والنزعة الأخلاقية التجزيئية، ومن التفكير المؤامراتي أو الرفضوي في فهم الحداثة الغربية ومنتجاتها، إلى نمط من التركيبية والنقدية المعرفية لأصول فلسفة الحداثة العلمانية وأزمتها، مؤسسا بذلك لطور جديد من النقد العربي، يتفاعل بشكل مختلف مع الحداثة، سواء في طبيعة نشأتها أم في متابعة مسارها أم المآل الذي انتهت إليه غربيا، ويتمثل هذا التفاعل في التركيز على تفكيك الأسس الغربية التي قامت عليها الحداثة العربية المقلدة، المتمثلة في تقديس الوافد وتحقير الموروث

---

[1] نفسه، ص94.

[2] نفسه، ص92.

[3] انظر في هذا الصدد: عبد الوهاب المسيري، فقه التحيز، في إشكالية التحيز: رؤيةٌ معرفيةٌ ودعوةٌ للاجتهاد (المجلد الأول). تأليف وتحرير(مجلدان)، الجزء الأول، الطبعة الأولى (واشنطن: القاهرة والمعهد العالمي للفكر الإسلامي ونقابة المهندسين، 1993)، ص55.

وتبشير انبهاري بثقافة الآخر، وتغريب مطلق بلغ حد الحلول في الغرب والذوبان فيه ذاتا وتاريخا وحضارة.

ثالثا- سؤال المرجعية وتجديد الفهم للعلمانية

يميز عبد الوهاب المسيري في موسوعته حول العلمانية بين نوعين: العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة. ويعمد المسيري إلى شرح التمايز بينهما من خلال تعريف كل نمط على حدة، مشيرا إلى أن "العلمانية الجزئية: هي رؤية جزئية للواقع لا تتعامل مع الأبعاد الكلية والمعرفية، ومن ثم لا تتسم بالشمول، وتذهب هذه الرؤية إلى وجوب فصل الدين عن عالم السياسة، وربما الاقتصاد وهو ما يُعبَّر عنه بعبارة "فصل الدين عن الدولة"، ومثل هذه الرؤية الجزئية تلزم الصمت حيال المجالات الأخرى من الحياة، ولا تنكر وجود مطلقات أو كليات أخلاقية أو وجود ميتافيزيقا وما ورائيات، ويمكن تسميتها "العلمانية الأخلاقية" أو "العلمانية الإنسانية"، بالمقابل يرى بأن "العلمانية الشاملة: رؤية شاملة للواقع تحاول بكل صرامة تحييد علاقة الدين والقيم المطلقة والغيبيات بكل مجالات الحياة، ويتفرع عن هذه الرؤية نظريات ترتكز على البعد المادي للكون وأن المعرفة المادية المصدر الوحيد للأخلاق وأن الإنسان يغلب عليه الطابع المادي لا الروحي، ويطلق عليها أيضا "العلمانية الطبيعية المادية" نسبة للمادة والطبيعة"[1].

وإذا كان المسيري يعترض على تصور العلمانية الشاملة بوصفه ضربا من المادية الخالصة، فإنه بالمقابل يبدي مرونة مع تصور العلمانية الجزئية على اعتبار أنها تسمح بفضاءات حرة للنخب والفاعلين وتيارات المجتمع للتفاهم والتوافق والتحاور، لأن هذا النمط الجزئي يلزم الصمت بخصوص الحياة الخاصة ومنظومة القيم، ويتيح إمكانية تدبير حياة الإنسان الخاصة والعائلية وعلاقاته الإنسانية حسب المعايير الإنسانية والقيم الأخلاقية والدينية. كما أن هذا النمط لا يدعي

[1] انظر: عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، الجزء الأول، الطبعة الثانية (القاهرة: دار الشروق، 2005)، ص197 وص220.

الإجابة عن الأسئلة الكونية النهائية؛ مثل الهدف من الوجود وحضور الشر والموقف من الموت، فالعلمانية الجزئية لا تدعي أنها تقدم رؤية شاملة للكون أو فلسفة كلية للمجتمع، فكل ما تطالب به هو فصل الدين أي رجال الدين عن السياسة وربما الاقتصاد، ذلك لأن السياسة في هذا السياق تعني الاجراءات السياسية والاقتصادية بالمعنى الفني التقني[1]، بحيث يظل هذا الفصل الجزئي يؤمن بدور للدين في الفضاء العام وبمرجعية عليا مؤطرة للدولة، ويؤكد المسيري ذلك بقوله: "وفي الواقع أنا بوصفي مسلما لا أرى أي غضاضة في ذلك، ولكن إذا كان ما سيناقش هو التوجه العام للدولة أو قضية أخلاقية فهذا لا يمكن أن يترك للخبراء وحدهم"[2].

وبناء على هذا التصور الذي تختص به العلمانية الجزئية، يصبح الإسلام في نظر المسيري "دينا علمانيا" رغم صعوبة هذا الوصف وارتباكه وإن كان معناه انتفاء القداسة عن النخب الدينية والفقهية في الإسلام، ذلك أنّ "الفقهاء والعلماء [الدينيين] ليسوا رجال الدين بالمعنى الذي عرف في أوربة القرون الوسطى، ويمكن الاختلاف في الرأي معهم فهم "رجال ونحن رجال". كما أن الإنسان المسلم ليس في حاجة إلى وسيط بينه وبين خالقه، ويمكنه أن يحقق الخلاص لنفسه مباشرة، من خلال الشهادة وإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة وصوم رمضان والحج والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فهو ليس في حاجة إلى مؤسسة دينية لتحقق له الخلاص (على عكس المسيحية الكاثوليكية، التي ترى أنه لا خلاص خارج الكنيسة)"[3]. لكنه يرجع لينفي اعتبار الإسلام "دينا علمانيا" إذا ما تم اعتماد تعريف العلمانية بطريقة مركبة وشاملة، وهو ما يبرز قيمة استعمال النموذج في رؤية الظواهر وتحليل المفاهيم، وإن كان ذلك سقوطا في فخ الثنائيات التقابلية (دين/علمانية) في التوصيف والتحديد، مما قد يشوش على العقل المنشغل بالتصنيف.

---

[1] عبد الوهاب المسيري(حوارات)، تحرير: سوزان حرفي، العلمانية والحداثة والعولمة، الطبعة الأولى (دمشق: دار الفكر، ، 2009)، ص133.

[2] نفسه، ص133.

[3] نفسه، ص139-140.

لا يعترض المسيري على العلمانية التي تعني فصل الدين عن عالم السياسة والاقتصاد بالمعنى الفني والإجرائي التخصصي، وليس انفصال القيم الإنسانية والأخلاقية والدينية عن مجمل حياة الإنسان، يقول في هذا السياق: "أنا لا أحب أن أرى مجموعة من المشايخ أو القساوسة يسيرون في طرقات وزارة الدفاع ويجلسون في لجان تناقش نوعية السلاح الذي ستستخدمه القوات المسلحة، أو في لجان وزارة الاقتصاد تناقش الميزان التجاري، أو في لجان وزارة الخارجية تناقش معاهدة مع دولة أخرى بخصوص التبادل التجاري معها، فكل هذه أمور فنية متخصصة يجب أن تترك للمتخصصين. ولكن إذا كانت القضية المطروحة تتطلب استخدام معايير أخلاقية وقومية، وليس مجرد الخبرة الفنية، فالأمر جد مختلف"[1].

ولعل المسيري بهذا الطرح يلفت الانتباه إلى ضرورة تحرير السياسة من القداسة، والتأكيد على نسبية الاجتهاد في المجال السياسي وتعددية الآراء والمواقف، الأمر الذي يفتح الباب للسجال العمومي في الفضاء المدني والسياسي بطرق عقلانية لا تدعي العصمة أو القداسة لتيار سياسي أو برنامج حزبي مقابل آخر، وفي هذا نفي للثيوقراطية عن النموذج السياسي الإسلامي واستبطان للحالة المدنية التي يتسم بها النسق الإسلامي.

وفي هذا الإطار، يصبح الإشكال الراهن ليس هو فصل الدين عن الدولة عند المسيري، وإنما كيف "نجعل المنظومة الدينية قادرةً على التعامل مع إشكاليات المجتمع الحديث ومع التنوع الديني والإثني في المجتمع، بمعنى، أن المطلوبَ هو توليدُ منظومة إسلامية ذاتِ طابعٍ إنسانيٍّ تتعامل مع كل المعطيات والمشاكل الراهنة. فشعار فصل الدين عن الدولة يتجاهل البعد الإنساني والروحي في الإنسان، ذلك البعد الذي إن لم يعبر عن نفسه من خلال قنواتٍ شرعيةٍ، فسيأخذ أشكالا متطرفة غير عقلانية كما حدث في الصهيونية المسيحية وبعض الجماعات المتطرفة الإسلامية. فالقضية في النهاية، ليست فصلَ الدين عن الدولة، وإنما كيف نؤنسنُ

[1] نفسه، ص140.

الخطابَ الديني وحملته، وقد أخطأ العلمانيون حين فكروا بإمكانية فصل الدين عن حياة الإنسان"[1].

إذن فالجسر الذي يمكن من ترسيخ الحالة المدنية في المجال السياسي العربي والإسلامي، يقتضي تحديث المنظومة الدينية الإسلامية وتجديد الفقه السياسي والانخراط في إصلاح ديني عميق يواكب أسئلة العصر وتحديات المجتمع الحديث، إصلاح يكون فيه الدين فاعلا في الاجتماع السياسي والإنساني، وقيدا على الاستبداد الديني والسياسي بما يجعله قادرا على حفظ الاختلاف وحماية التعددية وحرية الرأي وتدبير التنوع، وحتى لا يتحول المجتمع إلى حالة من الانغلاق المذهبي والتعصب الديني والطائفية الحزبية، المؤدية إلى انقسام هوياتي يفجر صراعات داخل المجتمع الواحد، فيعاد إنتاج الاستبداد بأشكال أخرى.

وهكذا ذهب المسيري إلى التمييز بين العلمانية الجزئية التي لا تتصادم عقدياً مع ثوابت الدين بوصفه مرجعية نهائية للمجتمع والدولة، والعلمانية الشاملة التي تستند إلى أرضية حضارية وتصورية تتصادم مع الدين وتفصل القيم عن الحياة، مرتكزة على نموذج العقلانية المادية الصلبة والسائلة والنزعة الصراعية الداروينية، ضمن أفق حداثيّ جديد يستخدم عُدة نظرية ومنهجية رصينة، هي أقرب إلى أدبيات اليسار الأوربي واتجاهات العولمة البديلة والحداثات الهجينة، وهو منحازٌ لذلك باسم الاستراتيجية النظرية المستقلة[2].

لم يكن وعي المسيري منشغلا بالمفهوم السطحي لتطبيق الشريعة، ولا متمركزا حول مقولات الخطاب الإسلامي الكلاسيكي في "إقامة الدولة الإسلامية" أو إحياء

---

[1] انظر عبد الوهاب المسيري في حوار حول التدين والتفسير العلماني، أجرى الحوار معه حسام تمام، راجع الرابط الآتي:

http://www.tammam.org/%D9%84%D9%82%D8%A7%D8%A1%D8%A7%D8%AA/324-2010-04-01-17-00-32.html

[2] السيد ولد أباه، الثورات العربية الجديدة المسار والمصير: يوميات من مشهد متواصل، الطبعة الأولى (بيروت: دار جداول، 2001)، ص109 وص119. بتصرف.

الخلافة، فقد ظل مؤمنا بدور "الدين" بوصفه مرجعية نهائية ضرورية للاجتماع الإنساني، وفي الوقت نفسه ظل رافضا للعلمانية الشاملة المعادية لكل ما هو ديني وقيمي بوصفها رؤية مادية كلية للحياة. ويقدم المسيري رؤيته للشريعة بوصفها مرجعية على أنها "ليست مجرد نصوص تتلى أو أحكام يتم تطبيقها أمام المحاكم، فالمسألة أعمق من هذا بكثير". وإنما هي "منظومة قيمية ومعايير مرجعية يهتدي الناس بهديها في سلوكهم أمام القانون، وأمام أنفسهم في حياتهم العامة والخاصة"، كما أنها لا تعني "مجموعة من القيم الساكنة وإنما هي عملية متحركة حية تهدف إلى تحقيق المقاصد العامة للشريعة؛ من حرمة النفس الإنسانية وحفظ العقل، وتفعيل دوره في الحياة، وحرية الاعتقاد، وحرمة المال العام والخاص، وصيانة العرض وكرامة الإنسان"[1].

اعتقد المسيري أن تبني المرجعية النهائية مسألة حتمية، سواء أكانت بطريقة واعية أم كامنة، وتعني بالنسبة له تلك "الفكرة الجوهرية التي تشكل أساس كل الأفكار في نموذجٍ معينٍ، والركيزة النهائية الثابتة له، التي لا يمكن أن تقوم رؤية العالم دونها، والمبدأ الواحد الذي ترد إليه كل الأشياء ولا يرد هو أو ينسب إليها"[2]. فالمرجعية تمثل ذلك "المطلق المكتفي بذاته والذي يتجاوز كل الأفراد والأشياء والظواهر، وهو الذي يمنح العالم تماسكه ونظامه ومعناه، ويحدد حلاله وحرامه، وعادة ما نتحدث عن المرجعية النهائية باعتبار أنها أعلى مستويات التجريد، تتجاوز كل شيء ولا يتجاوزها شيء"[3]. ومن ثم يمكن القول بأن "المجتمعات العلمانية، رأسمالية كانت أم اشتراكية، ديمقراطيةً كانت أم شموليةً، تتحرك في إطار مرجعيةٍ نهائية ما، فبدون هذه المرجعية، لا يمكن للمجتمع أن يحدد أولوياته أو يسيّر أموره،

---

[1] عبد الوهاب المسيري، مقدمة لحزب الوسط، القاهرة في 25 / 8 / 2004.

[2] انظر عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية: نموذج تفسيري جديد، الجزء الأول، في الباب الثاني: مفردات المرجعية النهائية، المتجاوزة والكامنة.

[3] نفسه.

لأنه سيفتقد المعايير التي يمكن أن يحكم بها على ما يحيط به من ظواهر وما يقع حوله من أحداث"[1].

ويرفض المسيري أن تكون فكرة الإسلام بوصفه مرجعية نهائية تحيل إلى مقصد الدولة الدينية أو تبرير الاستبداد السياسي، وفي هذا إشارة للاعتراض على فكرة التوظيف السياسي الاحتكاري للمرجعية الدينية، بغرض مصادرة أيّ إمكانية لتفعيلها الإيجابي خارج أطر وسياسات الدولة المستبدة، وكذلك الاعتراض على توجيه التوظيف الديني للمرجعية إلى داخل الدولة من أجل مواجهة التوجهات الدينية المنافسة التي تقتسم المرجعية نفسها، أو استخدام المرجعية في تأويلات سياسية ودستورية داعمة لسياسات الحكم المطلق.

وبذلك، تشكل المرجعية الإسلامية في بنية الدولة والمجتمع عاملَ ضبطٍ وعنصرَ قيد للنزعات الإطلاقية للحكام كما يؤكد رفيق عبد السلام. فقد كان خطاب الشريعة سلطة علوية كابحة للدولة وملجما لإرادة الحكام الاستبدادية فضلا عما كان يتمتع به المجتمع الإسلامي من استقلالية المؤسسة القضائية[2]. أما محاولات تحييد الإسلام بوصفه مرجعيةً نهائيةً، فهو انتزاعٌ لأسباب الفاعلية والإنتاجية منه داخل المحيط الاجتماعي والفضاء العام، وسعيٌ لعزله عن معترك الحياة بالكلية في صورة تعقيم وإخصاء له من روحه القائمة على العدل والحرية والكرامة وجوهره الوجودي والكفاحي ضد الظلم والاستبداد والاستعباد.

لقد شن المسيري حربا على النموذج العلماني المادي الشامل، وحذر من تداعياته الأخلاقية والإنسانية على منظومة القيم والمجتمع، لكنه رغم التفكيك الشرس الذي مارسه على النموذج المعرفي المادي وتمثلاته الفلسفية والاجتماعية والسياسية، بحث عن مساحة مشتركة بين العلمانية الجزئية والإسلام محاولا من

---

[1] عبد الوهاب المسيري، مقدمة لحزب الوسط، مرجع سابق.

[2] رفيق عبد السلام، آراء جديدة في العلمانية والدين والديمقراطية، الطبعة الأولى (بيروت: مؤسسة الانتشار العربي ومركز صناعة الفكر، 2011)، ص215.

خلالها درء التعارض بينهما، والتمييز الوظيفي والإجرائي بين المؤسسات الدينية والمؤسسات السياسية.

رابعا-مشروع المسيري بين الانتقاد والاستئناف

تباينت التوجهات والرؤى في قراءة المشروع المعرفي للمسيري واختلفت حول أفكاره ونماذجه. فالسيد ولد أباه يعد أطروحات المسيري تعبيرا عن لحظة "قطبية جديدة" وصياغة نظرية راهنة للمقاربة القطبية نفسها في الحالة الإسلامية المعاصرة، تم من خلالها استبدال خطاب سيد قطب بكتابات الراحل "عبد الوهاب المسيري" لما تولده نماذجه النقدية والتفكيكية داخل التفكير الإسلامي والحركي من وهم القدرة على مقارعة الفكر الغربي من الداخل وبنفس المنطق والبرهان[1].

وفي سياق قريب من هذا، ينتقد رضوان السيد مشروع المسيري وبدرجة أقل من نقده لإدوارد سعيد معتبرا أنهما ساهما في تمكين الحركات الأصولية من الإفادة من النقد الذي وجهاه للغرب رافضا إدانة الثقافة الغربية والعقلانية الغربية، بحجة أنهما شرٌّ مطلق، عن طريق "استغلال قدرة الحضارة الغربية على ممارسة النقد الذاتي نقضاً وتطويراً وتصحيحاً ومراجعة، للعن تلك الحضارة، ووضع سلاح في أيدي شبابنا الثائرين الآن على كل ما هو غربي، بحجة شرور الإمبريالية من جهة، واكتشاف محاسن الإسلام من جهة ثانية!"[2]. وهذا النقد يستبطن موقفا عدائيا من الإسلاميين، زيادة على خلطه بين فكر المسيري وبين قراءته المتفاوتة من لدن التيارات الدينية، وفي ذلك تحامل على مشروعه المنهجي وجهوده النقدية.

أما حجاج أبوجبر، فقد انتقد بشدة الثنائية التي أقامها المسيري بين العلمانية والرؤية الاسلامية واصفا إياها بالجمود وغياب نظرة جدلية تحاور الجوانب المضيئة

[1] السيد ولد أباه، الدين والهوية: إشكالات الصدام والحوار والسلطة، الطبعة الأولى، (بيروت: دار جداول، 2010)، ص106.

[2] انظر رضوان السيد، عبد الوهاب المسيري ولعنة الغرب، على الرابط:
http://www.voltairenet.org/article157654.html

والمظلمة للحداثة العلمانية، حيث همش الجانب المضيء تهميشا كليا واختزل فلسفة التنوير في التجربة الفرنسية الراديكالية فقط[1]. ورغم أن منهج المسيري قاد إلى كشف تناقضات الحداثة العلمانية بما فيها من استنارة مظلمة وعلمانية متوحشة يختفي فيها الانسان والإله، فإنه اصطدم بنتيجة منهجه عندما حاول التوفيق بين الرؤية الإسلامية والعلمانية الجزئية، لكن "بعد أن رسخ في ذهن القارئ العربي والمسلم حقلا دلاليًا ضخمًا، يضم كافة الجوانب المظلمةً للعلمانية في سياقها الفلسفي والتاريخي والاجتماعي! لقد جاءت محاولة التوفيق في مرحلة متأخرة جدًّا من رحلة المسيري الفكرية بعد أن فكك مصطلح العلمانية وقوّضه وجعله وعاءً يضم كافة النعوت المقيتة (دارويني، مادي، نيتشوي، إمبريالي، عنصري،... إلخ). وهكذا قادت افتراضات المسيري وأدواته التحليلية ومنهجه إلى نتيجتها المرجوة (إبراز خطورة الفكر العلماني)، لكن هذه النتيجة أفشلت محاولته المتأخرة للتوفيق بين الاسلام والعلمانية. ولم يستطع الخروج من هذا المأزق إلا باقتراح مفهوم الدولة المدنية والحزب المدني"[2].

ويعتقد حجاج أبوجبر أن "المسيري آمن بقيمة العلمانية في العالم الغربي، وما أبدعته في عوالم الفن والأدب والعلوم الطبيعية والإنسانية، لكنه أخفى ذلك تماما عن قصد منهجي في أعماله كلها"[3]، كما يرتب أبو جبر نتيجة قاسية حول أعمال المسيري، إذ يجزم بعدم قدرتها على إقناع العقل المسلم بإمكانية "قبول العلمانية الجزئية بعد أن صورها بأنها علمانية مقيتة مظلمة وستتحول لا محالة إلى العلمانية الشاملة التي يختفي فيها الإله والإنسان"[4]، وذلك راجع إلى أن "مصطلح "المتتالية"

[1] حجاج أبوجبر، نقد العقل العلماني: دراسة مقارنة لفكر زيغمونت باومان وعبد الوهاب المسيري، الطبعة الأولى(بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2017)، ص103.

[2] حجاج أبوجبر، هل يمكن أسلمة المعرفة؟ قراءة في استقبال عبد الوهاب المسيري، الموقع الالكتروني لمنتدى العلاقات العربية والدولية، ورقة بحثية منشورة بتاريخ: 2015/05/19. وراجع أيضا: حجاج أبوجبر، نقد العقل العلماني، ص18-19.

[3] حجاج أبوجبر، نقد العقل العلماني، ص19.

[4] حجاج أبوجبر، هل يمكن أسلمة المعرفة؟ مرجع سابق. وأيضا: حجاج أبوجبر، نقد العقل العلماني، ص19.

أوقع المسيري في حتمية نماذجية تفرض الانتقال من العلمانية الجزئية إلى العلمانية الشاملة"[1]، لذا يرى أبوجبر بأن جهد المسيري كان متأخرا في التبشير والترغيب بالعلمانية الجزئية "بعد أن رغب عنها، وذبحها وهو يعشقها، ودعا الناس إلى الإيمان بها بعد أن كفرهم بها، فضيَّع فرصة عظيمة لدرء التعارض بين العلمانية والإسلام"[2].

يترتب على ما سبق أن نماذج المسيري كانت عائقا في إفشال أطروحة التنظير العربي لنمط من العلمانية الجزئية واستحالة توطينها في المجال العربي، بسبب الحالة النقدية الشاملة التي أنتجتها نماذجه النقدية للحداثة العلمانية، فسقطت من حيث لا تدري في عكس مقصدها، ويبرز ذلك في الأبعاد الآتية:

1- حالة الدمج المطلق عند المسيري بين العلمانية والحداثة والفلسفة المادية في رؤية جامدة.

2- رفضه اعتبار العلمانية فكرةً محددةً ومفهومًا ثابتَ المعالم والخصائص غير قابل للتطور، ومنهج النظر إليها بوصفها متتالية نماذجية آخذة في التحقق.

3- تأكيده ارتباط العلمانية الجزئية بالمراحل الأولى لتطور العلمانية الغربية، وإلى كون هذا النموذج الجزئي قد تراجع وهُمِّش بعد تصاعد معدلات العلمنة التي تجاوزت مجالات الاقتصاد والسياسة والأيديولوجيا، حتى صارت العلمنة ظاهرة اجتماعية كاسحة، وتحولاً بنيوياً عميقاً يتجاوز عملية فصل الدين عن الدولة وعملية التنظيم الاجتماعي[3]، وما نتج عن هذا الاكتساح القاهر للعلمانية الشاملة وتجلياتها المؤسسية والاجتماعية والثقافية، وآفاتها التربوية والإعلامية والأخلاقية

---

[1] حجاج أبوجبر، نقد العقل العلماني، ص69.

[2] حجاج أبوجبر، هل يمكن أسلمة المعرفة؟ مرجع سابق. وأيضا: حجاج أبوجبر، نقد العقل العلماني، ص19.

[3] انظر في هذا الصدد: عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، الجزء الأول، ص29 و30 و31 و38 و39.

على الحياة الخاصة والعامة. مما يؤكد فكرة حتمية الانتقال من العلمانية الجزئية إلى العلمانية الشاملة.

لكن كل هذه الاعتبارات لا تمكننا من الجزم بأن مشروع المسيري وتأثيره في الحالة الإسلامية المعاصرة أعاق إمكان التنظير لـ"علمانية جزئية" ناعمة ومتصالحة مع الدين وغير إقصائية، قد تعترف للدين بالحضور والفاعلية وتتعايش مع دوره التأثيري في الفضاء العام أمرا صعبا، خصوصا أن جهود تبيئة العلمانية في المجتمعات المسلمة والتأصيل الداخلي لعلاقة جديدة بين الدين والدولة في المجال العربي الإسلامي، تعاني من التمثلات السلبية والسياقات التاريخية الإمبريالية، لحظة تلقي الفكر العربي للعلمانية منذ القرن التاسع عشر واستراتيجياتها في استهداف الهوية الإسلامية والمرجعية الدينية والثقافية ومظاهر التدين للمجتمعات المسلمة.

إن وجوب إعادة التفكير في العلمانية ومدى الحاجة إليها، يقتضي الوعي النقدي بالمقاربات المتفاوتة والتعددية داخل الخطاب الغربي العلماني نفسه، من حيث رؤيته للعلمانية مسارا ومفهوما ونموذجا، وكذا رصد تجارب تطبيقها والأساليب الغربية المتنوعة في تدبير العلاقة بين المؤسسات الدينية والسياسات العامة للدولة، وموقع الدين في الفضاء العام. فقد شهد الخطابُ العلماني في الغرب، مراجعات نقدية على عدة مستويات سواء من داخل مرجعيته أم من خارجها، منها على سبيل الذكر لا الحصر: مسألة توصيف أنماط العلمانيات، وتعدد نماذجها الفكرية والتاريخية والتطبيقية في التجربة الغربية ذاتها، وتفاوت موقفها من حضور الدين وتأثيره المجتمعي والسياسي. كما يخضع تطور النموذج العلماني الغربي ومساراته إلى استراتيجيات الفاعلين في النسق السياسي والديني والمدني وطبيعة موازين القوى، وحجم التفاعل والصراع بينها في المؤسسات التشريعية والدستورية، ولأشكال من الحراك الشعبي والمجتمعي الذي قد يبرز في شكل تدافع بين القوى المدافعة عن العلمانية الصلبة، والقوى المنحازة إلى التيار الديني المحافظ بمختلف أنماطه والمؤمنة بعلمانية سلبية ناعمة.

ولعل هذا ما فات تيار أطروحة العلمانية العربية الشاملة والمكافحة الداعية إلى استئصال الدين وإقصائه من المجال العام، إذ لا يدركون المراجعات الكبرى التي يعرفها الفكر الفلسفي والسياسي داخل الغرب نفسه، كما يتناسون عودة الدين بقوة من منفاه، بعد أن افترضوا نهايته وانقراضه. فالمسار البشري ليس واحدا، والتاريخ ليس خطياً، بل هو مفتوحٌ على تجاربَ متنوعة ومختلفة وليس منغلقا على التجربة العلمانية الفرنسية فحسب.

وبقدر ما تولد هذه النظرة الإيجابية نمطا معتدلا من علمانية جزئية تنحصر في رؤية سياسية لتدبير الدولة ديمقراطيا وحماية الحقوق وإقرار الحريات وتقييد الاستبداد، فإنها تثير الكثير من الحذر والتخوف والرفض لدى عقل ديني محافظ يقرؤها نزعة إلحادية وموقفا وجوديا استئصاليا للدين، مما وجب معه الخروج من أسر ثنائية الدولة العلمانية والدولة الدينية إلى التفكير في نموذج لدولة عادلة تتبنى شكلا من التمايز الوظيفي بين المجال الديني والحقل السياسي، يتناسب وطبيعة السيرورة التاريخية والحضارية لمجتمعاتنا، وقد تكون في هذا السياق التجربة الغربية والآسيوية عاملا مساعدا في تعميق بناء نموذجنا الخاص، وهذا ما لم يتأتَّ للمسيري.

إن ما تم انتقاده في مشروع المسيري ودوره التحريضي في تعبئة العقل الديني العربي المعاصر ضد الحداثة الغربية ورفضها، وتمكينه الخطاب الإسلامي من أدوات منهجية في نقد الحداثة الغربية مردود في نظرنا من الأوجه الآتية:

أولا- كان خطاب المسيري يهدف إلى النقد الجذري للحداثة الغربية والاستنارة المظلمة وللفلسفة المادية، وتفكيك تحيزاتها الثقافية والحضارية، وإبراز سلبياتها وآثارها المرعبة على الإنسان والعالم، ساعيا إلى دحض إطلاقية النموذج الغربي ومركزيته وعالميته ليس لنفيه وإقصائه بقدر ما كان يسعى إلى إبراز نسبيته؛ أي وجوب اعتباره نموذجا محليا غربيا لا عالميا، مما ينزع عنه صفة القداسة المطلقة والانبهار المقلد ويمنح العقل العربي والمسلم القدرة على التمييز داخل

المنظومة الغربية بين المشترك الإنساني والحضاري، وروح الحداثة داخله فيفيد منها، والكشف في الوقت نفسه عن التناقضات والسلبيات المدمرة والخصوصيات التي لا تقتبس ولا يمكن نقلها لارتباطها بالحالة الحضارية الغربية.

ثانيا- إيمان المسيري بالمرجعية النهائية يتنافى مع توجهات المدرسة النقدية لما بعد الحداثة التي تأسست على فكرة الهدم لكل شيء بما فيه الدين، فكيف يعقل أن يستند إليها أفقا وحيدا من يؤمن بفكرة المرجعية النهائية والقيم الدينية والأخلاقية، واختار التحيز للحضارة العربية الإسلامية والدفاع عن رؤية للعالم تمتح في مخرجاتها النهائية من ضرورة العودة إلى الذات، ووعي الخصوصية والإيمان بالفكرة الدينية والقيم الحضارية الإسلامية أفقا للنهوض. أما استفادته منها، فهو أمر حاصل لا يقوم دليلا على أن مشروع المسيري استند على توظيف "تيار ما بعد الحداثة" فقط للتخلص من الحداثة الغربية أو تبرير الرجوع إلى سلفية ماضوية، وأن خطابه مجرد تغذية لنزعة الرفض العدمي للغرب، وكأنه بذلك صار سلاحا نقديا هدميا في يد التطرف الإسلامي لأنه قدم الحداثة الغربية بوصفها شرا مطلقا.

ثالثا-كان هاجس المسيري هو محاولة نزع القداسة عن تلك الحداثة سعيا إلى الانعتاق من وضع التقديس لفلسفتها وتقنياتها ومنجزاتها، والدعوة إلى ضرورة "التنسيب" في التعاطي معها، وإعادة الصلة بأفق "التأنيس" المتمثل في استعادة معاني "التخليق" كالتراحم والمحبة والعدل، والإيمان بتنوع تجارب الإنسان وخصوصيات المجتمعات في تأسيس حداثة خاصة بها، تفصلها عن إطارها الفلسفي الغربي وتوجهها العلماني المادي الشامل.

رابعا-العطب المنهجي ليس في طبيعة مشروع المسيري نفسه، وتوصيف نقده للحداثة بأنه محاولة لأسلمتها باستعمال أدوات النقد الغربي نفسه، وإنما الأزمة الفكرية والمنهجية في نوع التلقي الإسلامي لمشروع المسيري، ومنهج استقبال نماذجه التحليلية ومقولاته التفسيرية من لدن العقل الحركي والديني. إذ أنتج ذلك نمطان من التلقي:

- التلقي الانبهاري الذي أورث حالة من التعصب لمشروع المسيري والانتشاء به لمقارعة الحداثة العلمانية ورفضها، مع السقوط في فخ التقليد، وهو عكس ما دافع عنه المسيري نفسه من الدعوة إلى الحس النقدي والانفتاح الواعي والإيمان بالإنسانية المشتركة.
- التلقي النقدي المتفاعل مع المسيري بكل إنصاف وإفادة بغرض التطوير، والإيمان بأهمية دراسة العلوم الاجتماعية والفلسفة الغربية مدخلا لفهم العالم الحديث، وهذا النمط هو الذي يؤهل العقل الإسلامي لاستئناف عملية التجديد والإبداع.

إن انفتاح المسيري على مدرسة فرانكفورت وطروحات اليسار الجديد، وتأثره برموز مدرسة ما بعد الاستعمار كإدوارد سعيد ونعوم تشومسكي، وتواصله النقدي مع تيارات العلوم الاجتماعية والفلسفية الغربية، والتأثير الذي تركه كل من زيغمونت باومان وإريك فوجلين في فكره ومنهجه، أعطى لخطابه الفكري مصداقية التأثير في أوساط فكرية حداثية وبين تيارات إيديولوجية متباينة بما فيها التيار الإسلامي العام، بل نرى بأن مشروعه الفكري قد ساهم بطريقة غير مباشرة في التقريب بينها. ونزعم أن هذا الانفتاح النقدي وغير المستلب على منظومة الفكر الغربي هو سر الإبداع الفكري للمسيري، وقدرته على تطوير خطاب إسلامي جديد بملامح إنسانية وعالمية تدافع عن حداثة أخلاقية وتعيد اكتشاف الذات من مدخل المغايرة والفهم قبل المصادرة والرفض.

لم ينطلق المسيري في مشروعه التجديدي وفي بناء نماذجه التفسيرية ومصطلحاته الخاصة من استلهام التراث العربي أو النص الديني، بل كانت رؤيته نتيجة مسار أكاديمي مركب من الانفتاح على الماركسية والتخصص في الأدب الانجليزي والنقد الأدبي الفكري والاطلاع المستوعب لمدارس الغرب النقدية للحداثة، ليعود عبر نزعته الإنسانية ودفاعه عن مركزية الإنسان إلى الإسلام بوصفه رؤية حضارية للكون والإنسان والمجتمع وبوصفه مرجعية نهائية للدولة؛ وهكذا فرغم

النقد الثقافي الحاد لجذور الحداثة الغربية والاستفادة العميقة من حركات النقد والمراجعة والتصحيح داخل مدارس الغرب نفسه، التي تعبر عن دينامية ذاتية يعيشها نسق الأفكار الحداثية وما بعدها، فإن رؤية المسيري تظل حصيلة تفاعل عقل عربي مسلم مع النماذج الإدراكية والمعرفية التي أنتجتها العلوم الاجتماعية الغربية.

إن ما قدمه المسيري في تطوير الخطاب الإسلامي المعاصر هو محاولة مهمة في أنسنة الحداثة وتصحيح مسارها، وهو خيار لا يروم "الأسلمة" الغبية أو "التديين" بالمعنى التسطيحي، ولا "الماضوية" بالمنطق الرافض للمعاصرة والجامد على الموروث، والمضمر بلا وعي لتقديس تقنيات الغرب الذكية ومخرجاته، وإنما الغرض هو الاجتهاد في تحصيل الأسباب التاريخية والفكرية والحضارية التي جعلت الحداثة تزيغ عن أهدافها ونموذجها المعياري، من خلال النظر إليها كمتتالية آخذة في التحقق زمنيا وتخضع لتغيرات مستمرة لا قدرا قاهرا.

ولا يمكن إصلاح الحداثة إلا ضمن نسق يخارجها، والمخارجة هنا أو التمايز أخلاقي وقيمي بالأساس، الأمر الذي يطرح تحدي استيعاب تجارب الحداثة الغربية المتنوعة ووعي للنزعة المادية التسلطية داخلها، وإبداع نموذج حداثي حضاري مجدد ينجز تركيبا خلاقا بين القيم الأصلية الحية وبين روح العصر، يجعلنا أمام حداثة عربية وإسلامية بأفق كوني مفتوح على المستقبل الأصل فيها التجديد والإبداع والنقد، مما قد يجعلها موازية ومحاورة للغرب، تتسم بالاستيعابية النقدية والتخلقية الروحية، فتكون منتجة للقيم الحضارية والاستقلال الفكري والإبداع العمراني[1].

[1] راجع في هذا الصدد: طه عبد الرحمن، روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، الطبعة الأولى (الدارالبيضاء: المركز الثقافي العربي، 2005). ويمكن الرجوع أيضا إلى: سلمان بونعمان، التجربة اليابانية: دراسة في أسس النموذج النهضوي، الطبعة الأولى(بيروت: مركز نماء للدراسات والبحوث، 2012)، ص177-183.

خاتمة

لم يكن هدفنا إبراز إسلامية فكر المسيري أو تقديس جهوده الفكرية، وإنما تقديرها وفهم أثره في تفكير العقل المسلم المعاصر وفي فكر الحركات الإسلامية المعتدلة وكذلك تأثيره على زمرة من المفكرين والباحثين والنخب السياسية ومراكز أبحاث من ذوي التوجهات الإسلامية، ورغم كل ذلك لا يزال الخطاب الإسلامي المعاصر يعاني قصورا في الاستفادة العميقة من أفكار عبد الوهاب المسيري في أبعادها المعرفية والمنهجية والحضارية، وما تطرحه من آفاق ثورية في التفكير الإبداعي والتطوير المنهاجي والنموذجي، فهذا القصور ضيّع فرصة على العقل الإسلامي المعاصر في التفاعل المعرفي النقدي الجاد المتحرر من عقليات المؤامرة وآفات التبسيطية، والاتهامات المجانية والنمطية الجاهزة السائدة في الخطاب الديني المعاصر في فهم الظواهر وتحليل الواقع واستشراف المستقبل.

شكل المسيري لحظة مفصلية أغنت منهجية التفكير الإسلامي المعاصر، في تفاعله مع قضايا الحداثة والعلاقة مع الغرب، وطرحه لسؤال التحيز في المناهج الغربية ونقد التمركز الغربي ومظاهره المتعددة، وإعادة التفكير في المسألة العلمانية وتعريفها من جديد، والتأكيد على دور القيم الدينية والأخلاقية والإنسانية في بناء الحداثة داخل المجال التداولي العربي والإسلامي، الأمر الذي يثبت التأثير المباشر وغير المباشر للمسيري في البنية المعرفية العميقة للحالة الإسلامية من خلال توطين الرؤية المتكاملة النسقية والنموذج المعرفي في الفكر الإسلامي المعاصر، والوعي بالرؤية الكامنة في النموذج المعرفي العلماني الشامل التي قد تخترق التدين الفردي والجماعي وتسهم في علمنة الدين، وهو ما يسميه المسيري الاختراق المعرفي العلماني للتدين.

لقد أخرج المسيري الخطاب الإسلامي من ضيق الاختزالية والانفعالية والانطباعية إلى رحاب التركيب والإنسانية والنماذجية، كما نقله من آفات الاختزال والتسطيح والمحافظة إلى آفاق رحبة من التأسيس لخطاب معرفي إسلامي يشتبك مع الرأسمالية المتوحشة، ويتصدى لزحف العولمة الكاسحة وينتقد موجات الاستهلاكية

المادية. كما دعا إلى تأنيس الخطاب الديني وتطويره ليكون عالميا يخاطب الإنسان في أبعاده الكلية، فضلا عن جهوده في التقريب بين العلمانية المعتدلة والحركات الإسلامية، عن طريق تجديد الفهم للعلمانية وتمايزاتها وصيرورتها التاريخية والفلسفية.

ما تزال الحاجة البحثية أفرادا ومؤسسات إلى دراسة المشروع الفكري للمسيري واستئناف جهوده المنهجية، وهو عمل شاق ينطلق من مشروع المسيري ولا يقتصر عليه، وإنما ينفتح على عطاءاته في دراسة الفكر الإنساني والتراث المعرفي، لتطوير العقل المسلم المعاصر وتنمية الحس التاريخي والوعي النقدي نحو آفاق أرحب من التجديد والمعرفة والإصلاح، وهذا لن يتأتى للحالة الإسلامية المعاصرة دون توطين العلوم الاجتماعية فكرا ومنهجا وممارسة في بنيتها الفكرية وآليات اشتغالها وسياساتها العامة.

لائحة المراجع

- أبوجبر، حجاج. نقد العقل العلماني: دراسة مقارنة لفكر زيغمونت باومان وعبد الوهاب المسيري، الطبعة الأولى(بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2017).
- أبوجبر، حجاج. هل يمكن أسلمة المعرفة؟ قراءة في استقبال عبد الوهاب المسيري، الموقع الالكتروني لمنتدى العلاقات العربية والدولية، ورقة بحثية منشورة بتاريخ: 2015/05/19، على الرابط الالكتروني الآتي: https://bit.ly/3j4oHM0
- بونعمان، سلمان. التجربة اليابانية: دراسة في أسس النموذج النهضوي، الطبعة الأولى(بيروت: مركز نماء للدراسات والبحوث، 2012).
- السيد، رضوان. عبد الوهاب المسيري ولعنة الغرب، منشور بتاريخ 8 تموز (يوليو) 2008، على الرابط الالكتروني الآتي:https://bit.ly/3zRyx9N
- عبد الرحمن، طه. روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، الطبعة الأولى (الدارالبيضاء: المركز الثقافي العربي، 2005).
- عبد السلام، رفيق. آراء جديدة في العلمانية والدين والديمقراطية، الطبعة الأولى (بيروت: مؤسسة الانتشار العربي ومركز صناعة الفكر، 2011).
- المستيري، محمد. جدل التأصيل والمعاصرة في الفكر الإسلامي، الطبعة الأولى (تونس: منشورات كارم الشريف، 2014).
- المسيري، عبد الوهاب. (حوارات)، تحرير: سوزان حرفي، العلمانية والحداثة والعولمة، الطبعة الأولى (دمشق: دار الفكر، 2009).
- المسيري، عبد الوهاب. الحداثة المنفصلة عن القيمة: الأخلاق والأزياء والرياضة، الموقع الالكتروني للجزيرة منشور بتاريخ:2005/12/20.
- المسيري، عبد الوهاب. الحداثة وما بعد الحداثة (بالاشتراك مع الدكتور فتحي التريكي)، سلسلة حواراتٌ لقرنٍ جديد، الطبعة الأولى(دمشق: دار الفكر، 2003).
- المسيري، عبد الوهاب. العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، الجزء الأول، الطبعة الثانية (القاهرة: دار الشروق، 2005).
- المسيري، عبد الوهاب. حداثة داروينية أم حداثة إنسانية؟ الموقع الالكتروني للجزيرة منشور بتاريخ:2009/10/10، على الرابط الالكتروني الآتي: https://bit.ly/3vqlibz
- المسيري، عبد الوهاب. حوار حول التدين والتفسير العلماني، أجرى الحوار حسام تمام، راجع الرابط الآتي: https://bit.ly/3zQCNXl

- المسيري، عبد الوهاب. حوارات حول الثقافة والمنهج، (تحرير: سوزان حرفي)، الطبعة الأولى (دمشق: دار الفكر، 2009).
- المسيري، عبد الوهاب. حوارات حول الهوية والحركية الإسلامية (تحرير سوزان حرفي)، الطبعة الثالثة، (دمشق: دار الفكر، 2012).
- المسيري، عبد الوهاب. دراسات معرفية في الحداثة الغربية، الطبعة الأولى (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2006).
- المسيري، عبد الوهاب. فقه التحيز، في إشكالية التحيز: رؤيةٌ معرفيةٌ ودعوةٌ للاجتهاد (المجلد الأول). تأليف وتحرير(مجلدان)، الجزء الأول، الطبعة الأولى (واشنطن: القاهرة والمعهد العالمي للفكر الإسلامي ونقابة المهندسين، 1993).
- المسيري، عبد الوهاب. معالم الخطاب الإسلامي الجديد، مجلة المسلم المعاصر، عدد 86، سنة 1998، على الرابط الالكتروني: https://bit.ly/3qmwars
- المسيري، عبد الوهاب. مقدمة لحزب الوسط، القاهرة في 25 - 8 - 2004.
- المسيري، عبد الوهاب. موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، المجلد الأول، الباب الثالث: النموذج الاختزالي والنموذج المركب، الطبعة الأولى، (القاهرة: دار الشروق، 1999).
- ولد أباه، السيد. الثورات العربية الجديدة المسار والمصير: يوميات من مشهد متواصل، الطبعة الأولى (بيروت: دار جداول، 2011).
- ولد أباه، السيد. الدين والهوية: إشكالات الصدام والحوار والسلطة، الطبعة الأولى، (بيروت: دار جداول، 2010).